

Araucaria. Año 8, Nº 16 Segundo semestre de 2006.

Ortega y Gasset: Crisis y restauración de la Modernidad

Jorge Majfud | Universidad de Georgia

Resumen

La relectura de Ortega y Gasset sobre el Renacimiento y su visión negativa del racionalismo moderno podemos verla reflejada en gran parte en el pensamiento de Ernesto Sábato y del postmodernismo posterior. Deudor, a su vez de filósofos como Nietzsche, más que de Unamuno, Ortega resume en su propia vida las crisis ideológicas y existenciales que afectaron al escritor argentino. De un socialismo entusiasta y combativo, de una inicial aunque no inmadura fe en “el pueblo”, su pensamiento cambiará dramáticamente a una crítica antimoderna. Su pensamiento, como es característico en los pensadores españoles más destacados desde el nacimiento del castellano, es antimaterialista: el orden de las cosas, de la cultura y de la sociedad, dependen de un “estado espiritual”, de la fuerza del pensamiento puro. Su humanismo es radical: el hombre es el que hace la historia y nunca al revés. Su crítica a las ciencias (al cientificismo) se convierte en la observación precoz de su fracaso como paradigma social y epistemológico. La *circunstancia* orteguiana es muy semejante a la posterior “contingencia” de Jean-Paul Sartre. *La rebelión de las masas* no es algo diferente: es la moderna rebelión del individuo, pero en su versión aristocrática. Ortega no considera que ese “individuo” es, al mismo tiempo, un *producto-productor* de su cultura; no un espíritu puro que se puede independizar de ella, como el alma de un cuerpo al morir o al elevarse en una experiencia mística.

Palabras claves: Ortega y Gasset - Edad Moderna - posmodernismo - razón - ciencia - democracia - progreso - historia - individuo - rebelión de las masas - pueblo.

Abstract

The re-interpretation of Ortega y Gasset on the Renaissance and his negative view of modern rationalism can be seen reflected to a large degree in the thought of Ernesto Sábato and in late postmodernism. A debtor, on the other hand, to philosophers like Nietzsche, more than Unamuno, Ortega embodies in his own life some existential and ideological crises that took its toll on the Argentine writer. From an aggressive and keenly enthusiastic socialism, from an initial albeit not an immature faith in “*el pueblo*,” his thought would change dramatically into an anti-modern critique. His thought, as it is characteristic of the most highly regarded Spanish thinkers from the birth of the Castilian language itself, is anti-materialist: the order of things, in culture and society depend upon a “spiritual state,” from the power of sheer thought. His humanism is radical: Man is he who makes history, and never the other way around. His critique on the sciences (on scientism) turns into a precocious observation of its epistemological failure as well as a social paradigm. The Ortegian circumstance is very similar to the further “contingency” of Jean-Paul Sartre. *The Revolt of the Masses* is not any different: it is the modern revolt of the individual but in its aristocratic version. Ortega does not consider that the “individual” is at the same time a *producer-product* of one's culture, not a pure spirit

that detaches itself from it like the soul of a body at death nor rising from the body in a mystical experience.

Keywords: Ortega y Gasset - Modern Age - postmodernism - reason - science - democracy - progress - history - individual - *Revolt of the Masses* - people.

El contexto español

Durante la mayor parte del siglo XIX, los intelectuales españoles coincidieron al menos en un único punto: en España no hay filosofía o el pensamiento era incapaz de alguna novedad. En todo caso, lo que había era de lamentar. Así lo creía Sanz del Río y uno de sus detractores, Menéndez Pelayo, sólo coincidía en la descalificación. [I] De algo parecido se quejaba Francisco Pi i Margall: “Pero me extralimito sin sentirlo. El triste estado de la ciencia en España me obliga, tanto como la ignorancia de muchos revolucionarios, a usar este lenguaje [...] No hay entre nosotros escuela, no hay crítica, no hay lucha”. [1] En su libro *La reacción y la revolución*, de 1854, se propuso “despertar [...] una nueva creencia, y más aún que una creencia, una actividad filosófica de que por desgracia carecemos en España”. [2] Antonio Heredia Soriano, en *El krausismo español* (1975) hace su propia colección de expresiones de malestar sobre el estado del pensamiento y la cultura en España en esta época: Juan Valera, M. J. Narganes, Donoso Cortés, Balmes, López de Uribe, Borrego, Gil de Zárate, Francisco de Paula Canalejas, Manuel de la Revilla, Menéndez Pelayo. Cada uno desde su perspectiva ideológica particular coincidía en el mismo pesimismo [III]. Guillermo Fraile, en *Historia de la filosofía española desde la Ilustración* (Madrid, 1972), coincide con esta percepción y hace su propia lista de decepcionados, incluyendo a Pi i Margall, Juan Valera, María Fabié, Laureano Figuerola, Francisco de Paula Canalejas, etc [3].

Esos juicios, como cualquier juicio, estaban hechos en relación a otra realidad. En el caso de España, esa otra realidad era el pensamiento centroeuropeo y la filosofía clásica, y su punto de vista se ubicaba en un plano de inferioridad. España no había creado un nuevo orden social cuando el antiguo ya se había derrumbado. Quedaban los conservadores católicos aferrados a la nostalgia y a sus amenazados privilegios y una nueva burguesía liberal, en una gran proporción intelectuales, promoviendo una revolución sin más fundamentos que el ejemplo de Francia o, mejor dicho, de sus

escritores. Cuando revolucionarios como Francisco Pi i Margall o reformistas como Nicolás Salmerón tuvieron la oportunidad de construir la primera República (1872), fracasaron por unanimidad.

Iniciado el nuevo siglo, la percepción de la realidad no era muy distinta. En una conferencia leída en la *Sociedad el Sitio*, de Bilbao, el 12 de marzo de 1910, el mismo Ortega se lamentaba: “el número de hombres dotados de plena madurez espiritual es en nuestra raza tan escaso, que se agota fácilmente” [4] . Esa inmadurez espiritual, claro, se reflejaba en su clase dirigente. Con ácida ironía, dijo ante el público ese mismo día: “nada hay tan fácil como matar una idea: basta con ponerla en un medio inadecuado, tal vez en el cerebro de un político español” [5] . A todo esto había que sumar otros defectos –que debieron enardecer a los nacionalistas [III] – como el de la soberbia. “La soberbia es nuestra pasión nacional, nuestro pecado capital”, escribió en 1923, comparándolo con los defectos de otros países europeos. El pueblo español “es soberbio, infinitamente soberbio” [6] .

Todo lo cual no representaba un panorama propenso al optimismo. Más considerando que, años antes, en 1909, Ortega había advertido que “tras una generación inepta no puede venir una generación potente, tras una generación de distraídos, sólo es posible una generación de vanidosos [...] nuestros padres nos han dado ya muertas algunas partes de nuestras almas y no lograremos galvanizarlas” [7] . Para concluir: “Hemos perdido las arcaicas virtudes y aún no hemos llegado a los gustos modernos” [8] . En convivencia con estas declaraciones encontraremos, no en menor grado, las opuestas. Para Rodríguez y García Loredó –ya en 1961– uno de los méritos de Menéndez Pelayo consistió en “recordar a los españoles cómo la clave de su grandeza reside en la ardiente y común profesión de la fe católica, que hizo a España ‘una nación de teólogos armados’ y un segundo ‘pueblo escogido para ser la espada y el brazo de Dios’” [9] .

En el siglo XX, la tragedia de España consistió en su capacidad de heredar estos conflictos, contradicciones sociales, odios y resentimientos y en su incapacidad por ingresar a una Modernidad tardía. Más aún: antes que el espíritu Moderno conquistara España fue percibido en su derrumbe por uno de sus mayores intelectuales, José Ortega y Gasset. Es decir, *no por un “teólogo armado, espada y brazo de Dios”, sino por un socialista, un liberal y un reformador desilusionado.*

La misma producción intelectual de Ortega, que nunca fue breve, revela un cambio alrededor de la primera Guerra Europea. De un entusiasmo liberal y protosocialista pasa a un liberalismo aristocrático en la década del veinte. En este momento, a contracorriente de todas las tendencias políticas del mundo, Ortega toma una postura que podríamos calificar de “reaccionaria”, en el término político de la palabra, pero que en un sentido más profundo significa una crítica a las consecuencias finales de la Modernidad. En el siglo XIX imperaba lo político –pensaba en 1914–, y esta dimensión humana, que antes estaba reservada a ministros y minorías dirigentes, se extendió hasta la misma muchedumbre; “lo otro, la vida individual, quedó relegada, como si fuera cuestión poco seria e intrascendente” [10] . Más adelante veremos que, en este sentido, podemos ver en el filósofo español una de las primeras conciencias posmodernas pero sin las simplificaciones complacientes que trajo este período iniciado después de la Segunda Guerra Europea –o Primera Guerra Mundial– a finales de los años cuarenta. Por lo que sería mejor llamar la posición de Ortega, *antimoderna*.

No podemos decir que Ortega y Gasset fue el primero que entrevió este derrumbe, porque dentro de las vanguardias artísticas de los primeros años del siglo, entre futuristas y entusiastas cantores a la máquina y al progreso surgieron, de forma simultánea, corrientes como el dadaísmo. Tampoco podemos olvidarnos de la crítica de F. Nietzsche, que el mismo Ortega admiraba. Pero pocos pensadores como Ortega lo formularon en un pensamiento explícito y extenso, en una crítica a una realidad social y cultural concreta. Su relectura del Renacimiento y su visión negativa del racionalismo moderno podemos verla reflejada en *Hombres y engranajes* (1951) de Ernesto Sábato.

Etapas socialistas

La historia enciclopédica suele recordar a Ortega y Gasset como un filósofo liberal –en el sentido conservador de la palabra–, el autor que en *La rebelión de las masas* abogaba por una aristocratización del pensamiento y de las sociedades. Esto, que no sólo es una simplificación también es una contradicción: resulta, finalmente, en una *re-politización* de un pensamiento que pretendía denunciar esta “vulgarización”. Por otra parte, según Ortega, el pensamiento y la civilización no *deben* ser aristocráticos, sino que, de hecho, *lo son*. Cuando lo son *verdaderamente*, adverbio que deja un espacio a la crítica y al proselitismo [IV] . Sin embargo, debemos mostrar brevemente al otro Ortega. Que

existan varios Ortegas a lo largo de una vida no invalida, de por sí, ninguno de sus pensamientos. En su caso concreto lo confirman, ya que, como él mismo decía, la vida es un gerundio. Pero, por esta misma razón, mostrar este “estar siendo” nos ayuda a calibrar los cambios, las contradicciones, la relatividad de cada afirmación categórica, tan comunes en Ortega y Gasset como en los filósofos españoles de su época.

En varias cartas escritas por Ortega y Gasset a Miguel de Unamuno se revela un socialista apasionado, un hombre preocupado tanto por la acción como por el pensamiento. En una de éstas, fechada el 27 de enero de 1907, confesó: “Los señores en cuya casa vivo –un director de Gimnasio– ha llegado a odiarme porque soy socialista. Son los mismos odios bestiales e irrazonados de las señoras españolas contra lo que ellas llaman *positivistas*, ateos, etc.” [11] .

En el primer número de *Faro* [V], de 1908, Ortega escribió: “Los partidos liberales son partidos fronterizos de la revolución o no son nada” [12] . Más adelante, de forma menos ambigua, anota: “el liberalismo de hoy, si no quiere seguir siendo un entremés para la Historia, tiene que confesarse y declararse inequívocamente ‘sistema de la revolución’ [...] ¿Qué prefieren: un sistema de revolución o revolucionarios sin sistema?”. [13] En defensa del idealismo y de un universalismo humanista, Ortega define qué es para él liberalismo: “Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea esa una casta, una clase o una nación” [14] .

En su crítica a los conservadores, toma en uso el paradigma de progreso indefinido de la humanidad que más tarde criticará como utópico y eternamente provisorio, como una de las mayores carencias de la modernidad racionalista:

Cree el liberalismo que ningún régimen social es definitivamente justo: siempre la norma o la idea de justicia reclama un más allá, un derecho humano aún no reconocido y que, por tanto, trasciende, rebosa de la constitución escrita. [...] El derecho a transformar las constituciones es un derecho sobreconstitucional, no es un derecho escrito. [...] a ese derecho sobreconstitucional que es a su vez un sagrado deber, llamo revolución” [15] .

En 1910, si bien no aceptaba que el marxismo y los partidos obreros fuesen “los únicos partidos altamente éticos”, Ortega y Gasset estaba convencido de que era una “verdad

científica adquirida para *in aeternum* que el único estado social moralmente admisible es el estado socialista” [16] . La denuncia marxista a la alineación del trabajador se refleja cuando Ortega compara la “pasiva cooperación” de los esclavos de las pirámides de Egipto con los trabajadores modernos. Para evitar este engaño del esclavo asalariado, el obrero “necesita tener conciencia viva del sentido de su labor”. De lo contrario, es una tarea alienadora, inhumana. Con palabras que prefiguran a Paulo Freire [17] , y siguen a Platón [18] , Ortega propone una “pedagogía social: si todo individuo social ha de ser trabajador en la cultura, todo trabajador tiene derecho a que se le dote de la conciencia cultural” [19] . Luego, consecuente con una crítica socialista, observa que, tanto en Europa como en España, hay una educación para pobres y otra para ricos, por lo cual los pobres también son pobres de espíritu. Todo lo cual deriva en la refutación de los tradicionales principios humanistas: “El signo de la inmoralidad es el rompimiento de la unidad humana” [20] . Esa unidad, ese humanismo son ideales y su instrumento principal de acción social es otro ideal: la democracia. “Un partido conservador –escribía Ortega en 1910– aún puede vivir sin ideas, porque representa intereses reales, porque es realismo. La democracia no, porque es idealismo, es destrucción de lo mal construido y construcción de lo bien ideado. La democracia es sólo una idea, un ideal, y, por consiguiente, hay que tomarse el trabajo de pensarla” [21] .

En 1914, siendo profesor de la Universidad de Madrid, encontramos a un Ortega combativo, organizando la desobediencia civil (o tratando de manipularla). En carta enviada al mismo Unamuno, el 12 de noviembre de 1914, escribió dando instrucciones, como cualquier comandante:

1º lo primero que hay que hacer es una campaña de guerrillas –artículos impersonales– para ir levantando presión en toda España. El mensaje y demás actos deben reservarse para cuando se haya encendido a la gente. 2º Creo que usted debe –después del artículo de hoy en *Nuevo Mundo*– callar. Todo lo que sea volver usted a aparecer en persona es, por el momento, antiestratégico [22] .

Si bien podemos advertir un cambio ideológico en Ortega en la formulación de sus ideas, también entrevemos de forma constante un su temperamento filosófico, que en los años treinta se consolidará en una defensa al “derecho de continuidad”. En las mismas páginas de *Faro*, bajo el título “La reforma liberal”, Ortega había advertido:

“Tampoco la realización del ideal necesita de la destrucción de la realidad: cambiarla es suficiente” [23] .

Pero hay en la vida del pensamiento de Ortega un momento de inflexión. Probablemente el pesimismo de Ortega –y de la mayoría de los intelectuales de su época– está, más que estimulado, legitimado intelectualmente por la Primera Guerra Mundial. Fechemos esta inflexión, de forma provisoria, en

1916. Este año, Ortega recibió una carta de uno de sus lectores que, refiriéndose a *El Espectador*, diario donde escribía, decía con ecos de la imperativa marxista a los pensadores: “siento que se dedique usted exclusivamente a ser espectador”. Ortega responde con un largo análisis de la etimología y el sentido de ser “espectador”. Una breve reflexión confirma una inflexión en el discurso anterior: “Desde hace medio siglo en España y fuera de España, la política –es decir, la supeditación de la teoría a la utilidad– ha invadido por completo el espíritu” [24] . Esta posición se prolongará en el resto del pensamiento orteguiano con diferentes resultados. De esta forma, también se alejará de uno de los corolarios de la Modernidad: la politización del pensamiento que llega hasta nuestros días [VI] .

El hombre masa

El Ortega y Gasset de los años veinte ha perdido la fe en el pueblo o ha descubierto que nunca la tuvo. Pero sobre todo ha perdido la fe en los pilares fundamentales de la Modernidad: progreso, racionalidad, democracia, libertad. La trágica paradoja que conllevan estos elementos es que cuando se convierte en moneda común se simplifican y, por lo tanto, se traicionan. Entonces, la Modernidad se nutre de mitos. Se podría objetar que si *La rebelión de las masas* se asienta sobre la verdad, no se asienta sobre el derecho. Y ésta es otra de las contradicciones que hubiese anotado el mismo Ortega, revindicando la contradicción como componente propio de la realidad, de la historia y del pensamiento mismo.

Para el antiguo liberal, para quien fuera un socialista convencido *in aeternum*, para el idealista republicano y antimonárquico, “la masa en rebeldía ha perdido toda capacidad de religión y de conocimiento. No puede tener dentro más que política, una

política desorbitada, frenética, fura de sí, puesto que pretende suplantar al conocimiento, a la religión” [25] . Por momentos, deberemos atravesar un bosque lleno de juicios *a priori* que nos recordarán las acusaciones que en el siglo XIX se hacían los intelectuales, unos a otros, como método dialéctico: “Claro está que en las [clases de hombres] *superiores*, cuando llegan a serlo, y mientras lo fueron de verdad, hay más verosimilitud de hallar hombres que adopten el “*gran vehículo*”, mientras las *inferiores* están *normalmente constituidas por individuos sin calidad*” [26] . (Los énfasis son nuestros). La reivindicación del pasado se corresponde más con Hesíodo que con el Ortega combativo de años anteriores. La *adjetivación* como método es una tradición del siglo XIX español:

Por ejemplo: ciertos placeres de carácter artístico y lujoso, o bien las funciones de gobierno y de juicio político sobre los asuntos públicos. Antes eran ejercidas estas actividades especiales por *minorías calificadas*—calificadas, por lo menos en pretensión—. La masa no pretendía cointervenir en ellas: se daba cuenta de que si quería intervenir tendría, congruentemente, que adquirir esas dotes especiales y dejar de ser masa. Conocía su papel en una *saludable dinámica social* [27] .

Este perfil aristocrático y reaccionario —en el sentido progresista de la palabra— ya estaba dibujado en 1916, cuando en las páginas de *El Espectador* había escrito: “El hombre del pueblo [...] cuando veía pasar una duquesa en su carroza se extasiaba, y le era grato cavar la tierra de un planeta donde se ven, por veces, tan lindos espectáculos transeúntes”. Recurriendo a las lecturas de Nietzsche sobre el resentimiento —*ressentiment*, como aquel que niega las cualidades de las que carece—, Ortega concluye con un romanticismo pastoril: antes, “el hombre de pueblo no se despreciaba a sí mismo: se sabía distinto y menor que la clase noble; pero no mordía su pecho el venenoso ‘resentimiento’”²⁸ [28] .

Su definición de “liberal” cambia. Del liberalismo socialista pasa a un liberalismo aristocrático: “al amparo del principio liberal y de la norma jurídica [antes] podían actuar y vivir las minorías” [29] . “Si ‘pueblo’ es espontaneidad y abandono, aristocracia es disciplina y régimen. Ahora bien, una nación es un pueblo organizado por una aristocracia” [30] . Es cierto que Ortega reprocha a las masas la falta de un “sistema”, que, incluso, reclamó al tiempo que promovía una revolución, primero y una reforma después [VII] . “Una pésima estructura es mejor que ninguna” [31] . Pero no es

menos cierto que las sociedades –y concretamente la española– de los años veinte no tenían un grado de caos superior a las del siglo anterior [VIII] . De hecho, el siglo XIX español, si por algo se caracterizó, fue por la inestabilidad, las revoluciones y las restauraciones, lo cual había llevado a Francisco Pi i Margall a escribir en *La reacción y la revolución*: “Nuestro pueblo, es cierto, se ha insurreccionado cien veces en lo que va del siglo [IX] ; mas se ha insurreccionado, examinadlo bien, por falta de libertad, no por la libertad de que ha gozado” [32] . Por otra parte, los totalitarismos que siguieron en Europa a *La rebelión de las masas* pueden darle la razón a Ortega en su crítica a la modernidad, pero no le dan la razón en su idealización de un orden aristocrático, ya que los totalitarismos nazi y fascista e, incluso, la llamada “dictadura del proletariado” fueron precisamente eso: la renuncia del poder de los pueblos en beneficio de “minorías calificadas” [33] . No obstante, Ortega ve “el triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos”. Antes la masa “presumía que, al fin y al cabo, con todos sus defectos y lacras, las minorías de los políticos entendían un poco más de los problemas políticos que ella. Ahora, en cambio, cree la masa que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café” [34] . Curiosamente, en 1948 el mismo Ortega criticará a Arnold Joseph Toynbee –al definir “civilización” como aquellas sociedades que se bastan a sí mismas, que son autárquicas y suficientes y desde sí mismas se explican (211)– por postular “la idea menos empírica que existe en el mundo: la idea aristotélica de substancia, la idea metafísica por excelencia” [35] . Sin embargo, en *La rebelión de las masas* el mismo Ortega se permitió licencias de este género: “Yo no he dicho nunca que la sociedad *deba* ser aristocrática, sino mucho más que eso. He dicho, y sigo creyendo, cada día con más enérgica convicción, que la sociedad humana es aristocrática siempre, quiera o no, por su *esencia misma*” [36] .

Lo que en un momento fue una aspiración de la Modernidad –y del mismo Ortega– es ahora visto como una catástrofe: “En nuestro tiempo, el ingrediente terrible lo pone la arrolladora y violenta sublevación moral de las masas, imponente, indomable y equívoca como todo destino” [37] . Más adelante repetirá la misma observación y el mismo juicio: “las masas se han hecho indóciles a las minorías; no las obedecen, no las siguen, no las respetan, sino que, por el contrario las dan de lado y las suplantán” [38] . Llamado a la *obediencia* que sólo podríamos entender en Santa Teresa de Jesús [39] –cuando en el siglo XVI definía ésta como la mayor de las virtudes y la libertad el mayor de los pecados–, pero no en un filósofo que había luchado toda su vida contra la

carencia de ideas de los políticos y gobernantes españoles, reflejos de su propia cultura.

Para Ortega y Gasset, el *hombre-masa* no sólo maneja la tecnología, antes reservada a especialistas, sino lo que parecería ser más inquietante: el hombre masa también maneja las técnicas jurídicas. Es decir, lo que podían ser datos alentadores para el joven Ortega ahora son pruebas de la decadencia de los tiempos. “La soberanía del individuo no cualificado, del individuo humano genérico y como tal, ha pasado, de idea o ideal jurídico que era, a ser un estado psicológico constitutivo del hombre medio” [40]. Con el agravante de que “el hombre masa es el hombre cuya vida carece de proyectos y va a la deriva. Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades y poderes sean enormes” [41]. El gran poder que tiene hoy la masa no le sirve para otra cosa que no sea su propia perdición y la perdición de la humanidad (entendiendo que las masas y la humanidad son dos cosas diferentes). “Es ilusorio pensar que el hombre medio vigente [...] va a poder regir por sí mismo el proceso de la civilización” [42]. Los medios de prensa, fenómenos de masificación por excelencia, no deben ser un foro de debates, sino simplemente un instrumento de las minorías calificadas. Como las ideas del pueblo no son auténticamente ideas, ni su cultura es auténticamente cultura, los periódicos deben estar “encargados de dar a la idea carne de emoción para que se expanda y se haga emotiva, no les toca elaborar afirmaciones o negaciones, esto queda para el sabio, para el estadista” [43]. Lo que recuerda a viejas fórmulas ideológicas: activo-pasivo, intelecto-emoción, masculino-femenino, conquistador-conquistado, europeo-indígena, etc.

Ahora, ¿es el surgimiento del pueblo –de la gente, del hombre anónimo– un logro de la humanidad? ¿No era imperativo “la realización del ideal moral” que eliminara “la utilidad de una porción humana, sea esa una casta, una clase o una nación?” [44]. No, ahora no: “esta costumbre de hablar de la humanidad, que es la forma más sublime y, por lo tanto, más despreciable de la democracia, fue adoptada hacia 1750 por intelectuales descarriados, ignorantes de sus propios límites” [45]. Pero el derecho de cambiar hasta las mismas constituciones, “centro de energía ética de la Historia”, ¿no es acaso “un derecho humano aún no reconocido y que, por tanto, trasciende, rebosa de la constitución escrita?” [46]. La misma ley escrita, ¿acaso no tenía sus límites, no estaba limitada por un derecho sobreconstitucional? ¿No es más ese “derecho sobreconstitucional, que es a su vez un sagrado deber, [que] llamo revolución?” [47]

¿No es que “el signo de la inmoralidad es el rompimiento de la unidad humana?” [48] Si la vida del hombre masa “va a la deriva”, ¿es la solución exigirle que sea obediente súbdito según el saber de las minorías calificadas? ¿No era que había que educarlos, según una “pedagogía social”? No. El mismo Ortega, cuando se pregunta si acaso “¿no representa un progreso enorme que las masas tengan ‘ideas’, es decir, que sean cultas?”, inmediatamente responde: no. “En manera alguna. Las ‘ideas’ de este hombre medio no son *auténticamente* ideas, ni su posesión es cultura” [49]. Pero, ¿cómo? ¿No era que “si todo individuo social ha de ser trabajador en la cultura, todo trabajador tiene derecho a que se le dote de la conciencia cultural?” [50]

Ortega parece contestar a estos cuestionamientos con una rectificación de sus ideas anteriores: “Mi tesis es ésta: la perfección misma con que el siglo XIX ha dado una organización a ciertos órdenes de la vida es origen de que las masas beneficiarias no la consideren como organización, sino como naturaleza” [51]. Es decir, lo que antes era “el signo de la inmoralidad” ahora es la *perfección* que no se había advertido. Si antes un obrero pasaba treinta años en un rincón, y eso era injusto [52], ahora aparecía como parte de la *perfección de una organización social*, heredada del siglo XIX. En 1910, cuando aún creía en la democracia como instrumento de progreso social, Ortega ya concebía este oxímoron aristo-democrático: a diferencia de la conservación, que es un instinto, la democracia es un idealismo progresivo y constructivo [X]; sin embargo, “el pueblo, los muchos sin los pocos, sin la minoría cultural, no puede cumplir ninguna labor histórica que merezca la pena” [53] [XI].

El hombre-masa de ninguna manera alcanza a ser virtuoso ante los ojos de Ortega y Gasset, sino todo lo contrario. Sólo podría justificarse su existencia como requisito previo a algo superior, algo que no es él. Pero como la historia no está determinada, según la concepción orteguiana, siempre estamos ante un cruce de caminos. “La rebelión de las masas puede, en efecto, ser tránsito a una nueva y sin par organización de la humanidad; pero también puede ser una catástrofe en el destino humano”. [54] Que es como decir que mañana puede llover o puede que no llueva. Al menos que rescatemos un significado menos explícito: el *cruce* es una *crisis*, en su sentido más profundo: no hay posibilidad de continuidad sino de consecuencias radicalmente opuestas; el caos o la excelencia. *En advertirlo está la diferencia.*

La dinámica histórica

Ya en 1916, Ortega reconoce una escasa influencia de la plebe y una gran influencia de los nuevos códigos jurídicos en la progresiva disminución de las castas y los órdenes de privilegio [55]. Como veremos confirmado años más tarde, en *La rebelión de las masas*, su pensamiento es antimaterialista en un sentido dialéctico: el orden de las cosas, de la cultura y de la sociedad, dependen de un “estado espiritual”, de la fuerza del pensamiento puro. Esta idea radical, de que una sociedad, una civilización sólo avanza con el motor de sus “minorías calificadas”, de sus pensadores, gracias a aquellos que tienen conciencia de la historia y un sentido de orientación clara hacia el porvenir, lo lleva a preocuparse por la sobrevivencia de esa misma civilización sin cabeza, ahora en manos de la *masa sin ideas*, sin rumbo. Es el extremo opuesto al determinismo en la historia y lo opuesto al marxismo –al positivismo, en general– en su análisis.

Aunque en otros momentos lo contradice, su concepción general está más de acuerdo en que la historia no hace al hombre; es el hombre quien hace la historia. “El saber histórico es –dice– una técnica de primer orden para conservar y continuar [lo que] una civilización proyecta” [56]. Según Ortega, el hombre medio hoy usa la civilización –la cultura, la técnica– como si fuera naturaleza, algo autosostenible. El hombre-masa disfruta de la nueva civilización de forma inconsciente; ignora, no le importa, los principios de ese aparato artificial que *necesita de hombres (calificados) para funcionar*. Como si el mundo corriese el peligro de desaparecer si quien lo sueña despertase por una creciente incomodidad. Tal como muchos pueden intuirlo, con temor, “cuanto mayor sea el progreso más en peligro está” [57]. Así, la naturaleza y la cultura no sólo están separadas por definición –por una definición que no procede de la naturaleza sino de la cultura– sino que además no comparten ningún aspecto fundamental. Biología es naturaleza e historia es cultura. Pero, según esta concepción, biología e historia no tienen nada en común más que alguna relación metafórica. No es necesario conocer y controlar el proceso de gestación para procrear un hijo. Eso pertenece a la naturaleza. No obstante, ¿es necesario conocer la dinámica de la historia para hacer historia? Según el orteguismo, sí. Ortega no aceptaría la idea de que la civilización –considerémosla en singular, por el momento– es parte de una naturaleza, una prolongación –fatal– de la naturaleza original. O, dicho de otra forma, una *nueva* naturaleza, producto de una historia. Para exterminarla sería necesario exterminar una gran parte de la humanidad. Pero igual es posible exterminar la Amazonia o los lagos

de Canadá. La naturaleza parece autosustentable, pero no está a salvo de catástrofes ni de la acción humana. La civilización humana no parece autosustentable, pero difícilmente desaparezca si desaparecen sus elites técnicas y políticas. Sin duda la civilización necesita de hombres como las selvas necesitan de árboles. Pero creer que todos estos hombres deben ser conscientes de su propia producción, a cada instante, y que en consecuencia obren con un plan, es algo improbable. Por el contrario, podemos definir a la civilización *como un proyecto que trasciende al individuo*, a cualquier grupo de humanos concretos. Una civilización podría, en caso extremo, ser destruida por un grupo de hombres, pero ninguna civilización es la creación deliberada y consciente de un grupo concreto. Podría un grupo, como los redactores de la constitución de Estados Unidos, ser una pieza importante en el mecanismo de la historia, una célula en su desarrollo. Pero de ninguna manera la idea de “padres” significa una creación absoluta, porque detrás de ellos estaba una civilización –la europea– y delante otra cultura, que era la continuación diferente de esa misma cultura que abandonaban. De igual forma, no podemos decir que el padre de un niño es el creador de un pueblo; en todo caso es su instrumento. Ninguna civilización existe o se sostiene artificialmente, gracias al cuidado *consciente* de un grupo de hombres iluminados; cada civilización es, en cada momento, síntesis de su historia y de su porvenir, idea ya advertida por el mismo Ortega en *España invertebrada*. Por lo tanto, la dinámica de la historia, lejos de depender de la pluma de una minoría, consiste en la dialéctica entre *los principios y las necesidades* –los imperativos éticos y las conveniencias económicas– de cada civilización en cada momento de su historia. El mismo Ortega, en 1949, parece reconocerlo aunque de manera implícita: “no olvidemos lo esencial según el filósofo anglosajón [A. J. Toynbee]. Y lo esencial es que la única diferencia positiva entre el inglés y el chino es que el inglés puede hoy matar al chino con más facilidad que el chino al inglés” [58] .

Como ya anotamos, según Ortega los logros de la democracia no se debieron al pueblo, sino a sus ideólogos. Precisamente, por *definición*, “la masa es lo que no actúa por sí misma” [59] . Una concepción semejante de la historia –y, por ende, de la justicia y del imperativo ideológico– es sostenida hoy en día, con menos rigor filosófico, por escritores como Carlos Alberto Montaner. Según Montaner, el fin de la esclavitud se debió al buen corazón de algunos políticos ingleses [XII] . Esta teoría fue, en 2001, una respuesta a la afirmación contraria de Eduardo Galeano, según el cual el fin de la esclavitud se debió a intereses económicos y de producción de la industrializada Gran

Bretaña y, por las mismas razones, por las colonias del norte de Estados Unidos [XIII] . Desde este último punto de vista, podemos entender que la afirmación de Ortega no considera los cambios históricos por sus necesidades infraestructurales, como ya lo había explicado mucho antes el marxismo. Si no hubiese existido un interés estratégico de otorgar un beneficio a un oprimido –en este caso, el sistema democrático– que crecía en rebeldía y en número, este cambio no se hubiese producido.

Lo que Ortega y Gasset advierte es el resultado: una de las características de los nuevos tiempos es la visibilidad de la muchedumbre. Es más, la muchedumbre “se ha instalado en los lugares preferentes de la sociedad” [60] . Pero no explica el *proceso* de semejante observación, si descartamos que apelar a “una mentalidad equivocada” pueda ser una explicación. Si lo fuese, aun así, quedaría en falta la explicación de cómo se llega a ese error, a esa debilidad de la aristocracia que, supuestamente, fue quien organizó y diseñó dicho orden. Por el contrario, Ortega se queda en la denuncia del mal –en el caso de convencernos de que el ascenso del plebeyo es el “mal”– y, a lo sumo, prescribe soluciones: un regreso al orden anterior. Pero, ¿anterior a qué? Si consideramos que este mal se inicia en 1750 por “intelectuales descarriados” [61] , debemos pensar que Ortega se está refiriendo a la Edad Media, donde el campesino se extasiaba al ver a una duquesa y, en consecuencia, labraba la tierra con alegría, reconociendo su inferioridad, sin rencor [62] .

Diez años antes, en 1916, ya lo había advertido: “el plebeyismo, triunfante en todo el mundo, tiraniza en España” [63] . Directamente pasamos de la observación al juicio, o a la creación de un hecho observable:

tenemos que agradecer el advenimiento de tan enojosa monarquía al triunfo de la democracia. Al amparo de esta noble idea *se ha deslizado* en la conciencia pública la perversa afirmación de todo lo bajo y ruin.

[...] Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión y en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad [64] .

La indicación “se ha deslizado” es un concepto propio de la física (aplicado a una piedra) y de la metafísica (aplicado a un demonio perverso), pero difícilmente sirva para crear una dialéctica histórica consecuente.

Por un lado, vemos cómo Ortega, celoso defensor de las precisiones de las ideas y del lenguaje –al menos así se definía a sí mismo– apunta hacia la manzana con un cañón. De esa forma, términos como el de “democracia” terminan recibiendo un impacto demoledor, por lo que luego Ortega necesita ir reparando aquí y allá, sin lograr una total compostura. Por otro lado, podemos distinguir una crítica más concreta. Por ejemplo, cuando critica a quien dice “ante todo soy demócrata”, porque ese “ante todo” pone en primer plano un hecho político, y la política es “adjetival”, no está en primer plano de la experiencia humana. La política puede ser un elemento al que le dediquemos todas nuestras energías en algún momento, pero no puede ser eso un estado normal, según Ortega [65] . Ésta es una precisión que revela un aspecto novedoso –o, mejor, olvidado, si no consideramos a los lectores de Nietzsche– de la crítica filosófica y que podemos verlo presente en toda la obra de Ortega. Lo cual no deja de ser, también, una nueva contradicción de su pensamiento –o, mejor dicho, no una contradicción de su pensamiento sino una contradicción de la realidad misma, como decía el mismo filósofo–: al negar el valor o el derecho de ser “ante todo” x o y, está negando un derecho de “perspectiva”.

Ortega escribió mares de páginas; en consecuencia, hasta *La rebelión de las masas* tiene divagaciones insostenibles, innecesarias, que bien pueden ser los comentarios del cantinero o de algún plebeyo bebedor de café, que tanto le disgustaba. Otras veces, sólo hay comentarios personales, subjetivos. “En el orden de los hábitos, puedo decir que mi vida ha coincidido con el proceso de conquista de las clases superiores por los modales chulescos. Lo cual indica que no ha elegido uno la mejor época para nacer” [66] . Sin embargo, en otro momento construye aforismos que merecen alguna atención y revelan –o justifican– su pensamiento sobre la democracia: “El nervio saludable de la democracia es, pues, la nivelación de privilegios, no propiamente de derechos” [67] . Y luego: “quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales, no es demócrata, es plebeyo” [68] .

El otoño de la Modernidad

Podemos pensar que el humanismo, al revindicar la *libertad* del individuo y, como

consecuencia la *igualdad* de éstos, abre las puertas al relativismo epistemológico –y a la Reforma protestante–. En todos los sentidos, es un proceso de *desobediencia* que llega hasta nuestros tiempos. Dejemos de mismo”. Refirámonos sólo a la tradición intelectual que tanto preocupaba a Ortega.

La nueva ciencia de Copérnico y Galileo son deudoras del prejuicio estético del neoplatonismo [69] , pero nunca hubiesen alcanzado su punto culminante sin el paradigma de la razón. Si bien la tradición socrática se impone, con Descartes, siglos más tarde la situación insostenible de la *razón* como único instrumento de conocimiento deja lugar a los adversarios de Sócrates: los sofistas –los postestructuralistas–, aquellos que señalaban el *lenguaje* como instrumento de uso (y de abuso) en sustitución de una verdad trascendente, representada por la caverna de Platón. La posmodernidad será una sustitución de esta metáfora por otra semejante: la caverna de Montesinos, de don Quijote: allí las apariencias ya no son el reflejo de una realidad sino la realidad misma, la verdad múltiple [70] . Aunque Albert Einstein nunca dijo que todo es relativo –era un determinista, y por ello se negó a aceptar que Dios jugaba los dados–, este equívoco legitimó, o estimuló, el cuestionamiento de la existencia de una verdad absoluta, definida en un centro indiferente al observador, accesible por la puerta del análisis y de la razón, por la experimentación positivista o por algún nuevo método, siempre ubicado en el futuro. Al decir de Jorge Luis Borges, si el Universo es un laberinto, entonces hay un centro y un sistema (Modernidad); pero si es un caos o si está compuesto de múltiples laberintos, entonces no hay salida (Posmodernidad). Pero la idea de una verdad existente y alcanzable por el ser humano –a través de la razón y el análisis– sólo podría sobrevivir por una profunda *fe en sí mismo* y no por alguna evidencia positiva. Era predecible que, tarde o temprano, esta fe se agotaría y la Modernidad se quedaría sin uno de sus pilares fundamentales.

El siglo XX iba a introducir un paradigma en las ciencias y en el pensamiento: *conocer* es también descubrir la imposibilidad de conocer. Es decir, reconocer sus límites. Si bien estos límites eran componentes comunes en las matemáticas (por ejemplo, una ecuación indeterminada), el “no es posible” como principio epistemológico se opone radicalmente al espíritu moderno y deriva, aunque a través de la ciencia positiva, a una percepción escéptica de las posibilidades humanas. Si bien Einstein inauguró el siglo con un “no es posible” (su primer principio del movimiento relativo), luego negará otros que surgirán de la física cuántica, como el principio de indeterminación, por

ejemplo.

Pero tanto el relativismo como el escepticismo de alguna forma estaban presentes desde la Edad Media. Sin embargo, “más hondamente fluye desde el Renacimiento por los senos del alma europea la tendencia antagónica [al relativismo]: el racionalismo. Siguiendo un procedimiento inverso, el racionalismo, para salvar la verdad, renuncia a la vida” [71]. Ortega y Gasset también se opuso a todo relativismo, “una de las más típicas emanaciones del siglo XIX”. No se resignará a la renuncia de los absolutos porque “en primer lugar, si no existe la verdad, no puede el relativismo tomarse a sí mismo en serio. En segundo lugar, la fe en la verdad es un hecho radical en la vida humana” [72]. Relativismo y racionalismo ya eran moneda común en su tiempo, pero no tomará partido por ninguno de los dos, sino que exigirá una síntesis o una integración de dos realidades innegables en la condición humana. Ese es *El tema de nuestro tiempo* (1923). “No entendemos cómo puede hablarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente [73] desalojar la fluencia vital”. Y más adelante: “El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre. [...] El médico que asiste a un enfermo no encuentra menos inmediatamente ante sí el fenómeno del pensamiento que el de la respiración” [74].

Diez años más tarde, en 1933, en *En torno a Galileo*, Ortega confirma su concepción antimaterialista: “La cultura no es sino la interpretación que el hombre da a su vida” [75]. Esta formulación posee una doble dimensión: no sólo en su declaración definitoria, sino en su corolario implícito. Si la cultura es la interpretación que el hombre da a su propia vida, ¿cómo entendemos que la mayor parte de nuestra cultura la heredamos de nuestros antepasados? La respuesta que se infiere es que nuestra interpretación individual depende –y en casos puede ser cautiva– de una *condicionante histórica*. No somos absolutamente libres de interpretar, aunque tampoco estamos *determinados* por una tradición, porque de lo contrario eso no sería cultura, sino piezas de museo. Esta posición se aproxima a lo que será posteriormente el existencialismo de Sartre, en oposición al psicoanálisis de Freud y al marxismo de Marx.

Ortega reflexiona que la generación que *crea* está en contacto con los problemas radicales de su vida; la que *recibe* simplemente se conforma y no se cuestiona. En este

sentido, también se puede inferir que la cultura puede llegar a ser liberadora o, por el contrario, opresora –aunque sea “cultura inauténtica”–, un impedimento para el cambio. En este sentido, Ortega entendía al hombre “salvaje” –que *crea*– como el verdadero productor de cultura, en oposición al hombre-masa, que *recibe*, hereda. “El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (*i-lógico*)” [76] .

Pero por desgracia, según Ortega y Gasset, el *hombre-masa* ha tomado el timón de la civilización, sin “verdadera cultura”, sin saber hacia dónde se dirige. Este poder no se debe tanto a su propia capacidad –numérica– sino a la debilidad o inexistencia de una minoría dirigente. “Es una abstracción hablar de la fuerza de un ejército. La fuerza de un ejército depende de la del otro, y uno de sus ingredientes es la debilidad del enemigo” [77] . De este razonamiento incontestable, pasa a identificar al hombre masa con el fascismo: “La dificultad que hallamos [al comprender el éxito de Julio César] es idéntica a la que sentimos ante el fascismo. Más que triunfar César sobre los demás, nos parece que son los demás que dejan triunfar a César” [78] . Observación que, naturalmente, es siempre actual.

Este “dejar triunfar” los valores fundamentales de la Modernidad es la raíz del engaño, del desconcierto y de la pérdida de sentido civilizatorio, todo representado en el perfil del *hombre-masa*. Es decir, la Modernidad está muerta porque ha alcanzado su objetivo.

Crisis de la Abstracción

En la *Rebelión de las masas* todavía no se habla de pérdida de fe en la ciencia sino lo contrario: la ciencia es imprescindible para la sobrevivencia del número actual de hombres [79] . No obstante, la ciencia moderna avanza gracias al trabajo (mecánico) de hombres mediocres. El especialista no es sabio ni es ignorante [80] .

En 1935 Ortega ya lo dice de forma explícita en *Historia como sistema*: a pesar de que la ciencia sigue siendo objeto de admiración “ha pasado de ser fe viva social a ser casi despreciada por la colectividad” [81] . “Resulta que sobre los grandes cambios humanos, la ciencia propiamente tal no tiene nada preciso que decir” [82] . La ciencia

no ha fracasado cuando se la restringe al ámbito biológico y físico-matemático, a la naturaleza. Pero la naturaleza, dice Ortega, es sólo un aspecto de la vida humana, y por esto la sociedad comienza a darle la espalda.

Quizás Ortega sea uno de los primeros que advierte contra el “terrorismo de los laboratorios” –mencionado en *El tema de nuestro tiempo*, antes que Husserl hiciera una observación semejante– y contra la creencia de que la ciencia resolverá los problemas morales de la humanidad [83] [84] . “El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio enternecedor de la humanidad”. Pero lo que es un fracaso para el racionalismo –para la Modernidad– no lo es para el ser humano, sino todo lo contrario: “el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica” [85] .

Aún antes de estas críticas directas al racionalismo moderno, Ortega y Gasset había enunciado, en 1914, uno de los principios fundamentales de su pensamiento, convertido en bandera demasiado sintética de una obra voluminosa: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo a mí” [86] . Esta observación sigue a un breve análisis de la “politización” de la sociedad en *Meditaciones del Quijote*. “Creo muy seriamente que uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX va a consentir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias” [87] . La *circunstancia* orteguiana es muy semejante a la posterior “contingencia” de Jean-Paul Sartre.

También lo es su concepción de la dinámica de la historia, de la historia social y de la historia individual: la historia no está determinada; hay un “titubeo metafísico” a cada instante [88] . Lo que en otras palabras podemos entender como la “nada” sartreana, la condena a la libertad del individuo [XIV] .

Paradójicamente, el lema “yo y mi circunstancia”, se deriva de observaciones sobre la biología. El mismo Ortega había observado unas líneas antes que “la ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular: de modo que el proceso vital no consiste solo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también una adaptación del medio a su cuerpo” [89] . Con lo cual podríamos afirmar una idea que anotamos más arriba, que no oponía naturaleza a civilización –como lo proponía Ortega, advirtiendo sobre el peligro de una civilización sin una *minoría cualificada*, consciente de su dirección– sino que hacía de ésta, la

civilización, una continuación de la primera.

La predominancia de la *circunstancia* es un rasgo diferente al moderno, cuyo destino estaba en un tiempo siempre futuro, utópico, naturalmente inalcanzable, al mismo tiempo que predecible e inevitable. La filosofía de la circunstancia es un nuevo regreso a la filosofía existencial. Y *La rebelión de las masas* no es algo diferente: es la moderna rebelión del individuo.

Conclusión

Si decimos que una civilización se construye por la dirección de su elite, de su aristocracia, y aclaramos que no nos referimos a un grupo social definido sino que por “aristocracia” entendemos todo aquel grupo humano que se eleva y crea, que tiene un proyecto y una conciencia histórica, estamos siendo redundantes o tautológicos. Porque es decir que esa *aristocracia intelectual* está formada por todo aquel que, como T. A. Edison, F. Nietzsche, A. Einstein o J. Joyce, ha creado algo nuevo e importante y que es, por lo tanto, la aristocracia la que crea algo nuevo e importante. Pero, si bien toda la narración de Ortega apunta a hacer coincidir esta “aristocracia orteguiana” con una clase social determinada, se pretende afirmar lo contrario, ya que obviamente ni Edison ni Einstein pertenecían a la “aristocracia tradicional”. Es más, todos procedían de una clase y de una familia que Ortega podría llamar una familia compuesta por hombres-masa. El análisis de Ortega falla en este punto: no explica por qué había más Edisons y más Einsteins en una sociedad de hombres-masa –como la europea y la norteamericana– que en otras sociedades donde la *rebelión de las masas* no había llegado, donde aún, como en China, como en África o como en gran parte de América Latina, preexistía un orden rigurosamente vertical, feudal o semifeudal; ese mismo orden que Ortega echa de menos en la modernidad europea, con labriegos rebeldes arrojando piedras a la duquesa en lugar de mirar extasiado por la belleza de la clase que lo oprimía. Luego, refutando a Oswald Spengler, Ortega afirma con vehemencia que Europa no está en decadencia sino todo lo contrario. Pero, observemos que si Europa no estaba en decadencia se debía a esa “aristocracia orteguiana” que era, paradójicamente, producto de una sociedad donde había surgido por casi todas partes la *rebelión de las masas*, es decir, la posibilidad de que los genios también nacieran de hijos de obreros y campesinos.

A su favor, anotemos, quedará siempre la crítica existencial, la reivindicación del individuo y el combate a la politización del pensamiento. Es decir, aunque en principio parezca el suyo un discurso aburguesado, es todo lo contrario: es el desafío a la complacencia de la retórica política, demagógica, característica casi exclusiva del pensamiento de nuestro tiempo, donde aun los mejores intencionados están tan ocupados por liberar al *hombre-masa* que no tienen tiempo de ocuparse de él.

Bibliografía citada

Cervantes, Miguel de. *El Quijote de la Mancha*, I. Madrid: Ediciones Escolares, 2000.

Fraile, Guillermo. *Historia de la filosofía española desde la Ilustración*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1972.

Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Editorial Piados, 1984.

Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Montevideo: Ediciones del Chanchito, 1999.

Montaner, Carlos Alberto. *Las raíces torcidas de América Latina*. Barcelona: Plaza & Janés Editores, 2001.

Ortega y Gasset, José. *Antología*. Edición de Pedro Cerezo Galán. Barcelona: Península, 1991.

_____. *El Espectador (Antología)*. Selección y prólogo de Paulino Garragorri.

Madrid: Alianza Editorial, 1980.

_____. *Epistolario*. Introducción de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

_____. *España invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Madrid : Ediciones de la Revista de Occidente, 1975.

_____. *La deshumanización del arte. Ideas sobre la novela*. Madrid, Revista de Occidente,

1925.

____. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958.

____. *Meditaciones del Quijote: con un apéndice inédito*. Madrid : Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981.

____. *Notas de andar y ver*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

____. *Obras completas de José Ortega y Gasset. Tomo IX. (1960-1962)*. Madrid: Revista de Occidente, 1962.

____. *Obras completas de José ortega y Gasset. Tomo XI. Escritos políticos (1922-1933)*. Madrid: Revista de Occidente, 1969.

____. *Vieja y nueva política. Escritos políticos, I (1908/1918)*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1973.

Pi i Margall, Franciso. *Reacción y revolución [1854]*. Barcelona: Anthropos, 1982.

Rodríguez y García Loredó, Cesareo. *El “esfuerzo medular” del Kraussismo frente a la obra gigante de Menéndez Pelayo*. Oviedo, España: Imprenta “La Cruz”, 1961.

Sábato, Ernesto. *Hombres y engranajes. Reflexiones sobre el dinero, la razón y el derrumbare de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Emecé, 1951.

Tarnas, Richard. *The Passion of Western Mind*. London: Pimlico, 1996.

Teresa de Jesús, Santa. *Obras Completas*. Madrid: Editorial Plenitud, 1958.

[1] Franciso Pi i Margall. *Reacción y revolución [1854]*. Barcelona: Anthropos, 1982, pág.145

[2] Op. cit., pág. 292.

[3] Guillermo Fraile. *Historia de la filosofía española desde la Ilustración*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1972, pág. 68-70.

[4] José Ortega y Gasset. *Vieja y nueva política. Escritos políticos, I (1908/1918)*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1973, pág. 84.

[5] Op. cit., pág. 73.

[6] José Ortega y Gasset. *Notas de andar y ver*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, pág. 124-126.

[7] José Ortega y Gasset. *Antología*. Edición de Pedro Cerezo Galán. Barcelona: Península, 1991, pág. 50.

[8] Op. cit., pág. 51.

[9] Op. cit., 218.

[10] José Ortega y Gasset. *Antología*. Edición de Pedro Cerezo Galán. Barcelona: Península, 1991, pág. 104.

[11] José Ortega y Gasset. *Epistolario*. Introducción de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente, 1974, pág. 76.

[12] José Ortega y Gasset. *Vieja y nueva política. Escritos políticos, I (1908/1918)*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1973, pág. 23.

[13] Op. cit., pág. 24.

[14] Idem.

[15] Op. cit., pág. 25.

[16] Op. cit., pág. 104.

[17] Paulo Freire. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2001. Aunque el concepto de «concientização» está en conflicto con la idea de «dotación», es discutible hasta qué grado esta *liberación* a través de la *conciencia* no es una «dotación» por parte de los nuevos pedagogos. Lo cual sólo sería un reconocimiento de los límites de una «pedagogía liberadora» pero no su refutación práctica e ideológica.

[18] “La pedagogía de Patón parte de la idea de que hay que educar a la ciudad para educar al individuo. Su pedagogía es pedagogía social” José Ortega y Gasset. *Vieja y nueva política. Escritos políticos, I (1908/1918)*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1973, pág. 100.

[19] José Ortega y Gasset. *Vieja y nueva política. Escritos políticos, I (1908/1918)*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1973, pág. 105.

[20] Op. cit., pág. 105.

[21] Op. cit., pág. 67. Esta idea coincide estrictamente con los artículos de Pères Galdóz, en el último tercio del siglo XIX.

[22] Op. cit., pág. 90.

[23] Op. cit., pág. 29.

[24] José Ortega y Gasset. *El Espectador (Antología)*. Selección y prólogo de Paulino Garragorri. Madrid: Alianza Editorial, 1980, pág. 11.

[25] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958, pág. 25.

[26] Op. cit., pág. 38.

[27] Op. cit., pág. 39.

[28] José Ortega y Gasset. *El Espectador (Antología)*. Selección y prólogo de Paulino Garragorri. Madrid: Alianza Editorial, 1980, pág. 35.

[29] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958, pág. 41.

[30] José Ortega y Gasset. *Obras completas de José Ortega y Gasset. Tomo XI. Escritos políticos (1922-1933)*. Madrid: Revista de Occidente, 1969, pág. 13.

[31] José Ortega y Gasset. *El Espectador (Antología)*. Selección y prólogo de Paulino Garragorri. Madrid: Alianza Editorial, 1980. pág. 34.

[32] Op. Cit., pág. 273.

[33] En este sentido, ver Erich Fromm. *El miedo a la libertad* [1941]. Buenos Aires: Editorial Piados, 1984.

[34] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958, pág. 41.

[35] José Ortega y Gasset. *Obras completas de José Ortega y Gasset. Tomo IX. (1960-1962)*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, pág. 211.

[36] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958, pág. 41.

[37] Op. cit., pág. 42.

[38] Idem.

[39] Según Santa Teresa, las autoridades debían ser temidas por los súbditos, para que éstos “no salgan de su estado de obediencia”, porque no hay peor pecado que la libertad” (985). Santa Teresa de Jesús. *Obras Completas*. Madrid: Editorial Plenitud, 1958. También se puede consultar *Obras Completas de Santa Teresa*. Transcripción, introducciones y notas de los padres Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962; *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Barcelona: Juan Olivares, 1847.

[40] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958, pág. 43.

[41] Op. cit., pág. 60.

[42] Op. cit., pág. 71.

[43] José Ortega y Gasset. *Vieja y nueva política. Escritos políticos, I (1908/1918)*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1973, pag. 21.

[44] Op. cit., pág. 24.

[45] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958, pág. 11.

[46] José Ortega y Gasset. *Vieja y nueva política. Escritos políticos, I (1908/1918)*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1973, pág. 25.

[47] Op. cit., pág. 25.

[48] Op. cit., pág. 105.

[49] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958, pág. 73. Este tipo de lógica recuerda la refutación nazi la Teoría de la Relatividad: “no puede ser cierta, porque es la obra de un judío”.

[50] José Ortega y Gasset. *Vieja y nueva política. Escritos políticos, I (1908/1918)*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1973, pág. 105.

[51] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958, pág. 66

[52] “Me parece inhumano retener a un hombre durante treinta años en el rincón de un taller sin que se le proporcione una visión de las cosas que de una noble significación a su faena”. José Ortega y Gasset. *Vieja y nueva política. Escritos políticos, I (1908/1918)*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1973, pág. 105.

[53] Op. Cit., pág. 67.

[54] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958, pág. 78.

[55] José Ortega y Gasset. *El Espectador (Antología)*. Selección y prólogo de Paulino Garragorri. Madrid: Alianza Editorial, 1980, pág. 33.

[56] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958, pág. 86.

[57] Op. cit., pág. 86.

[58] José Ortega y Gasset. *Notas de andar y ver*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, pág. 124.

[59] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958, pág. 101.

[60] Op. cit., pág. 37.

[61] Op. cit., pág.11.

[62] José Ortega y Gasset. *El Espectador (Antología)*. Selección y prólogo de Paulino Garragorri. Madrid: Alianza Editorial, 1980, pág. 35.

[63] Op. cit., pág. 31.

[64] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958, pág. 31.

[65] Op. cit., págs. 12-13.

[66] Op. cit., pág. 33.

[67] Op. cit., pág. 34.

[68] Op. cit., pág. 35.

[69] Ver, por ejemplo, Richard Tarnas. *The Passion of Western Mind*. London: Pimlico, 1996.

[70] Lo mismo podemos decir de la discusión que sostiene Don Quijote sobre la “yalmobacía”. Aquí, de forma más radical, la realidad del objeto depende del lenguaje que lo define. El lenguaje es la realidad. (Miguel de Cervantes. *El Quijote de la Mancha*, I. Madrid: Ediciones Escolares, 2000, pág. 196.)

[71] José Ortega y Gasset. *Antología*. Edición de Pedro Cerezo Galán. Barcelona: Península, 1991, pág. 91.

[72] Idem.

[73] Op. cit., pág. 78.

[74] Op. cit., pág. 79.

[75] Op. cit., pág. 83.

[76] Op. cit., pág. 105.

[77] José Ortega y Gasset. *El Espectador (Antología)*. Selección y prólogo de Paulino Garragorri. Madrid: Alianza Editorial, 1980, pág. 108.

[78] Op. cit., pág. 110.

[79] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958, pág. 83.

[80] Op. cit., pág. 99.

[81] José Ortega y Gasset. *Antología*. Edición de Pedro Cerezo Galán. Barcelona: Península, 1991, pág. 95.

[82] Op. cit., pág. 65.

[83] Op. cit., pág. 96.

[84] Éstos son unos de los pilares fundamentales del pensamiento de Ernesto Sábato, aunque el argentino tomará una posición más radical.

[85] Op. cit., pág. 97.

[86] Op. cit., pág. 106.

[87] Op. cit., pág. 104.

[88] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958, pág. 79.

[89] José Ortega y Gasset. *Antología*. Edición de Pedro Cerezo Galán. Barcelona: Península, 1991, pág. 106.

[I] Descalificación que, por otra parte, era el estilo público y literario de su época y abarcó a Ortega y Gasset en su momento. En el mar de escritos que se publicaron por estos años, una de los rasgos más comunes es la definición sobre la base de adjetivos gratuitos y metáforas más o menos visuales. Rodríguez García Laredo, en su voluminoso libro *El “esfuerzo medular” del Krausismo frente a la obra gigante de Menéndez Pelayo*, censura el siguiente párrafo de Ortega y Gasset: “Por los años 70 quisieron los krausistas, único esfuerzo medular que ha gozado España en el último siglo, someter el intelecto y el corazón de sus compatriotas a la disciplina germánica. Mas el engaño no fructificó [gracias a “nuestro catolicismo”] (pág. 19). Y más adelante: “Puedo afirmar, sin miedo a equivocarme, que el más rudo golpe y la mayor ruptura inferidos a nuestro sublime ideal católico, a nuestra gloriosa tradición científica y a la unidad nacional de España provienen del krausismo y la “Institución libre de enseñanza” (27). Para Rodríguez García Laredo, el sistema krausista era un “panteísmo psicológico, irracional y absurdo” (28). “¡Qué enorme atraso mental demuestra este pobre hombre!” (28). [Sanz del Río]. Mientras que uno de los méritos de Marcelino Menéndez Pelayo consistió en “recordar a los españoles cómo la clave de su grandeza reside en la ardiente y común profesión de la fe católica, que hizo a España “una nación de teólogos armados” y un segundo “pueblo escogido para ser la espada y el brazo de Dios” (218). Más adelante encontramos de forma explícita su posición política e ideológica. Clave ideológica: “Casi huelga decir que esos vaticinios de Menéndez Pelayo –sobre el seguimiento de España en el orden religioso, científico, etc.–comenzaron a cumplirse en el año 1936, año en que también se inició la liberadora Cruzada contra los enemigos de nuestra Religión, de nuestra historia, de nuestra ciencia, de nuestro ideario político, social, etc., etc.” (pág. 221).

[II] Según Heredia, la crisis de 1833 –desencadenada por la muerte de Fernando VII– sólo deja paso a dos novedades: la democracia y el krausismo. La primera promovida como una idea del todo revolucionaria y vulgar a los ojos de sectores conservadores; la segunda como “versión original del nuevo cristianismo ilustrado” (Heredia, *Ensayo*).

[III] A esta reacción “nacionalista” Ortega respondería, como lo hizo en otra parte, al definir el papel social del intelectual. Refiriéndose a un pasaje bíblico, donde Amós dice: “Y Jehová me tomó detrás del rebaño y me dijo: ve y profetiza *contra* mi pueblo,

Israel'. Pero Israel, el pueblo de Jehová, es el pueblo mismo de Amós. ¿Es, señores, que todo auténtico profeta tiene que ser *profeta contra*? ¿Contra qué? ¿Contra quién? La palabra bíblica es precisa: contra el pueblo, mas ¿qué significa esta paradoja?" (146). Luego explicará las traducciones que no entendieron la idea y en lugar de *contra* escribieron *a* o *sobre*. Finalmente, después de advertido el problema por el propio Ortega ante un especialista en hebreo, en Lisboa, los traductores corrigen esta "corrección" y traducen usando la palabra "contra". La interpretación de Ortega y Gasset, sin saber hebreo, se fundamentaba en un principio: el valor positivo de un intelectual que profetiza *contra* su propio pueblo. (*Obras completas de José Ortega y Gasset. Tomo IX. (1960-1962)*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, pág. 147).

[IV] Ortega hizo varias ediciones "populares" de *La rebelión de las masas* a partir de los años treinta. La edición *Austral* de 1958 que usaremos es, quizás, la más económica que se pueda encontrar. La aristocracia orteguiana no se refiere, de forma explícita, a un orden de clase social; por el contrario, la "aristocracia hereditaria" será uno de sus blancos. No obstante, cuando hablamos de masificación de la cultura del "hombre masa" estamos hablando, en primer término, de un factor económico.

[V] La prensa en la que escribió Ortega y Gasset no se distinguía por sus nombres de la mayoría de la prensa escrita de su época. Todas aluden a la luz, cuando no a la razón: *Faro*, *El Sol*, *El Espectador*, *La Razón*, etc.

[VI] Actualmente, las divisiones persisten. Por un lado están aquellos que insisten en desinteresarse de la política, en que sus actos pueden ser "neutrales", no políticos, y por el otro aquellos que no pueden ver otra realidad humana que no esté filtrada por el lente de la política. Para estos últimos, hablar de una realidad humana trascendente a la política es una de las peores formas de "traición a la causa".

[VII] "Un sistema es una idea: sistema de la revolución significa, pues, idea de la revolución o revolución ideal". De ahí que el sistema de Copérnico, revolucionario, sea admirable, porque con ello trajo un orden donde antes había caos, "trova de divinidades anárquicas" (José Ortega y Gasset. *Vieja y nueva política. Escritos políticos, I (1908/1918)*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1973, pág. 24). En otro momento, escribe: "Vivir es, esencialmente, y antes que toda otra cosa estructura: una pésima estructura es mejor que ninguna". (Op. cit. pág. 34). Este elemento en Ortega está ya presente en su carácter filosófico: En *Renan*, 1908, rechaza la subjetividad y

afirma la objetividad (clásica) donde hay ley, hay orden y hay valores “universales”, como en *El Quijote* (1991, 66). Cita a Goethe, “tan propenso a afirmarse a sí mismo, censura, no obstante, con gran acritud el anarquismo espiritual: *Vivir según capricho es de plebeyo / el noble aspira a la ordenación y a la ley*” (1991, 65).

[VIII] Incluso las dos grandes guerras no fueron promovidas por los pueblos o por las masas obreras, sino por el desarrollo económico y militar de las naciones europeas, dirigidas por príncipes y “minorías cualificadas”, revirtiendo así el proceso democratizador que llevaba al menos un siglo de desarrollo.

[IX] Para comprender la dinámica de las rebeliones en este momento, es necesario tener en cuenta que la constitución de 1845 establecía una clase “económicamente apta” para el disfrute de los derechos políticos. Esta aptitud estaba estratégicamente definida por “aquellos que tenían algo que perder” y que, por lo tanto, estaban “interesados en el mantenimiento del orden público”. Es decir, un sector privilegiado de propietarios. Según esta definición de ciudadanos, los que estaban aptos para intervenir en la vida política era un 1,02% (en 1858) y un 2,67% (en 1865). El número de artesanos, sirvientes y jornaleros era de algo más del 20%. Según algunos autores, ésta era una de las explicaciones para la débil base del liberalismo español que pretendía universalizar los derechos del ciudadano. (Casimiro Martí. “Afianzamiento y despliegue del sistema liberal”, en *Revolución burguesa, oligarquía y constitucionalismo (1834-1932)*. Ed. dirigida por Manuel Tuñón de Lara, Tomo VIII. Barcelona: Editorial Labor, 1981. Pág. 187-188).

[X] Algo semejante había dicho años antes, pero referido al liberalismo: “La conservación es un instinto, el instinto más radical: por eso hay siempre conservadores, porque es natural. Liberalismo es, por el contrario, superación de todos los instintos sociales, domesticación de la naturaleza: por eso, en el pleno sentido de la palabra, hay tan pocos liberales en España, porque el liberalismo es cultural” (1973, 68).

[XI] Ortega no deja posibilidades de réplica, o al menos eso pretende en *La Rebelión de las masas*. Si el lector no está de acuerdo con su exposición, peor para él; eso mismo demuestra que está equivocado. “Ya sé que muchos de los que me lean no piensen lo mismo que yo. También esto es naturalísimo y confirma el teorema. Pues aunque

resulte en definitiva errónea mi opinión, siempre quedaría el hecho de que muchos de esos lectores discrepantes no han pensado cinco minutos sobre tan compleja materia. ¿Cómo van a pensar lo mismo que yo? Pero al creerse con derecho a tener una opinión sobre el asunto, sin previo esfuerzo para fatigársela, manifiestan su ejemplar pertenencia al modo absurdo de ser el hombre que he llamado “masa rebelde” (José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral, 1958, pág. 72. Claro, tal vez usted, lector, es también, como Ortega, un conferencista, un intelectual. Pero no importa. Igual está excluido al derecho de réplica, porque seguramente no se ajusta a la verdad, y éste es un rasgo del hombre masa, del hombre bárbaro. “Si alguien en una discusión con nosotros se desinteresa de ajustarse a la verdad, si no tiene la voluntad de ser verídico, es, intelectualmente, un bárbaro. De hecho, ésa es la posición del hombre-masa cuando habla, da conferencias, o escribe (74). En los años treinta, Ortega publica “ediciones populares” de *La rebelión de las masas*. Vaya uno a saber con qué propósito.

[XII] Carlos Alberto Montaner se preguntaba, en *Las raíces torcidas de América latina* (2001): “¿Actuó Inglaterra por razones económicas, como sostienen los más cínicos – ya se había puesto en marcha la revolución industrial–, o la principal motivación fue de índole moral?” El autor da una respuesta contundente, sólo sostenida por la buena fe en el prójimo que, repentinamente, pasó de esclavista a antiesclavista: “Parece que esto último [la motivación moral] fue lo que más influyó en el cambio de política inglesa. [...] Durante décadas fue creciendo el clamor de los abolicionistas, hasta que lograron conquistar el corazón de algunos políticos importantes” (pág. 67).

[XIII] Eduardo Galeano. *Las venas abiertas de América Latina*. Montevideo: Ediciones del Chanchito, 1999. La interpretación de Galeano sobre el fin de la esclavitud no es una formulación original; es propia de un análisis del materialismo dialéctico y que Montaner no alcanza a refutar desde una posición ideológica opuesta y haciendo uso de una concepción histórica más propia de Ortega y Gasset, según la cual la historia se construye principalmente con ideas y creencias y no por necesidades productivas. En *Las venas abiertas...*, la teoría económica del antiesclavismo sólo es usada como parte de la narración de Galeano de una historia particular de América Latina.

[XIV] Ortega menciona a Jean Paul Sartre en 1948 como talentoso y autor de “insulseces, los más aguzados tópicos que andan hoy por la calle” (*Obras completas de*

José Ortega y Gasset. Tomo IX. (1960-1962). Madrid: Revista de Occidente, 1962, pág. 216). Sin embargo, no pasa de calificar su pensamiento de erróneo, superficial, carente de profundidad, etc. “He aquí como el existencialismo [toma] la cosa en formas y zonas secundarias y superficiales en vez de verla en la profundidad de su valor contractivo y trascendente” (216). Y se queda ahí.